

MONIKA BOBAKO

Teologie oporu

Wiele wskazuje na to, że *krytyki religii* w żaden sposób nie można uznać współcześnie za *zakończoną*. Stwierdzenie Marksa otwierające jego *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* wydaje się dziś, bardziej niż kiedykolwiek, przedwczesne i oparte na błędnych przesłankach. Zwłaszcza ostatnie dekady dwudziestego wieku i początek dwudziestego pierwszego pokazały, iż relacja między krytyką, emancypacją, politycznym oporem a religią są znacznie bardziej skomplikowane niż sądził autor *Kapitału*. Religia nie tyle wraca (nigdy przecież nie odeszła), co odradza się w formach dostosowanych do zmieniającej się sytuacji politycznej, ekonomicznej i egzystencjalnej, określonej przez nowe formy komunikacji, destabilizację tożsamości kulturowych i zglobalizowany kapitalizm. Z jednej strony pełni swoją tradycyjną rolę w legitymizowaniu starych hierarchii społecznych i politycznych hegemonii, wchodząc przy tym często w symbiotyczną relację z neoliberalnymi strategiami ekonomicznymi, sprzyjając demontażowi państwa, polityce militarnej czy zarządzaniu społecznym strachem. Z drugiej strony, staje się językiem politycznego protestu a także – niewątpliwie ambiwalentnym i kontrowersyjnym – medium emancypacji wykluczonych i wyzyskiwanych. W obu wymienionych rolach – konserwatywno-neoliberalnej i kontestacyjno-emancypacyjnej – religia podważa modernizacyjną ramę pojęciową, w której rozwijała się myśl liberalna i lewicowa na Zachodzie, i która zakładała nieuchronność procesu sekularyzacji oraz świeckość jako bazę krytyki

społecznej. Oznacza to, że w dzisiejszym kontekście zrozumienie religii i jej ambiwalentnych potencjałów politycznych wymaga znalezienia nowych sposobów myślenia o upodmiotowieniu, krytyce społecznej, polityczności i historii, a także o samym fenomenie religijności.

Stosunek zachodnich lewicowych teoretyków do religii nigdy nie był jednolity, jednak w istotnym stopniu określony został przez teksty Marksa, który analizował religię jako formę złudzenia czy ideologii będącej wyrazem ludzkiej autoalienacji. Warto przypomnieć, że dla Marksa krytyka religii czy sekularyzacja społeczeństwa nie były jednak celem samym w sobie. Chodziło mu raczej o krytykę i zmianę *warunków powstawania* religijnej świadomości. Krytyka *religii* miała więc przede wszystkim znaczenie jako baza krytyki *społecznej*, bez tej drugiej była często jałowa, a nawet politycznie szkodliwa. Marks pozostawał przy tym sceptyczny wobec możliwości połączenia ideałów socjalistycznych z religią¹ (różniło go to zresztą od Engelsa, który dostrzegał rewolucyjny potencjał chrześcijaństwa a także podobieństwo między jego wczesnymi formami a ideałami socjalistycznymi). Wiele teoretyków czerpiących inspirację z marksizmu miało świadomość złożoności relacji między religią i polityką a także podkreślało subtelności i niejednoznaczności w podejściu samego Marksa do religii. Jednak znaczna część myśli lewicowej, w tym np. feministycznej, przejęła przeważnie tylko krytyczne elementy Marksowskiego ujęcia religii, ignorując ją lub jednoznacznie piętnując jako formę fałszywej świadomości.

W ostatnich dekadach pojawiło się natomiast kilka czynników, które doprowadziły do tego, że (niektórzy) lewicowi teoretycy i teoretyczki zaczęli rewidować swój stosunek do religii. Kontekstem tej rewizji jest zarówno zmieniająca się sytuacja geopolityczna, jak i rozwój teoretycznej refleksji nad statusem kategorii „religii” oraz wzajemnymi powiązaniami tego, co religijne i tego, co świeckie. Jednym z czynników o charakterze geopolitycznym są z całą pewnością kontrowersje związane z obecnością islamu w Europie oraz dyskurs „konfliktu cywilizacji” sankcjonujący militarne interwencje Zachodu. Kwestie te uwiaryściły sposób, w jaki we współczesnej polityce dyskurs świeckości i deprecjacja religijności (lub pewnych form religijności) służy nie tyle emancypacji i indywidualnej

1 „Nic łatwiejszego niż nadać chrześcijańskiemu ascetyzmowi socjalistyczny pokost. Czyż chrześcijaństwo nie piorunowało również przeciw własności prywatnej, przeciw małżeństwu, przeciw państwu? Czy nie zalecało na ich miejsce dobroczynności i żebractwa, celibatu i umartwiania ciała, życia klasztorного i kościoła? Socjalizm chrześcijański jest tylko wodą święconą, którą kłecha kropi rozgoryczenie arystokraty”, zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1962, s. 538.

autonomii, co uzasadnianiu przemocy, dyskryminacji i wykluczenia². Kolejnym czynnikiem jest odrodzenie religijne, mające miejsce głównie poza światem Zachodu, a także nowe, zglobalizowane i upolitycznione formy religijnych identyfikacji³. Sprawiają one, że konieczne staje się takie przemyślenie roli religii w polityce, które nie ujmuje jej wyłącznie w kategoriach natywistycznej reakcji wobec różnych form (neo)kolonialnej dominacji. Dodatkowym czynnikiem, szczególnie interesującym nas w tym numerze „Praktyki Teoretycznej”, jest gwałtowny rozwój rozmaitych „teologii wyzwolenia”, tworzonych przez grupy społeczne, których podporządkowanie często było (i jest) religijnie sankcjonowane. Walcząc o własne upodmiotowienie, grupy te (kobiety – białe i kolorowe – osoby LGBT, mniejszości „rasowe”, etniczne czy klasowe) często właśnie w religii, odczytanej na nowo, starają się odnaleźć podstawę dla krytyki istniejących niesprawiedliwości i walki o szacunek oraz zmianę relacji społecznych, nie tylko w obrębie swoich własnych wspólnot religijnych.

Szczególny przykład lewicowych rewaloryzacji religii można znaleźć w piśarstwie Slavoja Žižka czy Alaina Badiou, którzy wpisują się w intensywnie rozwijający się, bardzo zresztą zróżnicowany, trend zachodniej humanistyki nazywany postsekularyzmem. Próbując przemyśleć podstawy tego, co polityczne i odnowić etykę, obaj zwracają się ku chrześcijaństwu jako źródłu europejskiej kultury. Istotnym kontekstem ich analiz jest świat po końcu zimnej wojny, określony przez neoliberalną globalizację, upadek tradycyjnych lewicowych narracji oraz kryzys europejskiej tożsamości ujawniający się w kontekście amerykańskiego unilateralizmu, wzrastającego znaczenia Chin i intensyfikujących się sentymentów antyislamskich. Jak zauważają krytyczni czytelnicy Badiou czy Žižka, piśarstwo tych autorów nie przekracza jednak dawnych schematów myślenia o religii – poprzez powrót do chrześcijaństwa nie tyle tworzy nową, postsekularną jakość, co raczej w swoisty sposób wpisuje się w mający

2 Zob. G. Anidjar *Secularism*, [w:] tegoż, *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford 2008, J. Butler, *Polityka seksualna, tortury i sekularne ujmowanie czasu*, [w:] tejże, *Ramy wojny: kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2011, R. Braidotti, *Postsekularna etyka feministyczna*, tłum. M. Michowicz, [w:] *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, red. E.H. Oleksy, Warszawa 2008, T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood, *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley 2009, *The Power of Religion in the Public Sphere*, red. E. Mendieta, J. VanAntwerpen, New York 2011.

3 Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, O. Roy, *Secularism Confronts Islam*, New York 2007, F. Burgat, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, Austin 2008.

długą historię nurt chrześcijańskiej apologetyki⁴. Co najbardziej uderzające, ich twórczość pozostaje w dużym stopniu immunizowana na krytykę artykułowaną z pozycji postkolonialnych i często wiąże się otwartą apoteozą „lewicowego eurocentryzmu” (Žižek).

Wydać się jednak, że to właśnie eurocentryzm i jego nieuświadomiane implikacje są jednym z najpoważniejszych problemów współczesnej refleksji nad relacją religii i polityki. Jak pokazują dyskusje toczące się obecnie w studiach nad religią, eurocentryzm naznacza nie tylko normatywne dyskursy sekularyzmu, ale także samą kategorię „religii” używaną często bezrefleksyjnie w analizach akademickich i politycznych⁵. W świetle tych dyskusji nieproblematyzowane na ogół pojęcie „religii” okazuje się być produktem oświeceniowo-liberalnej tradycji intelektualno-politycznej, wyrastającej z historii europejskich wojen religijnych i filozoficznych teorii „uniwersalnej” (Immanuel Kant) czy „naturalnej” (Herbert Spencer) religii, wcielającej się w poszczególne wyznania o nierównym stopniu „zaawansowania cywilizacyjnego” (Hegel, a także Marks). Ta genealogia konceptu „religii” pokazuje, że wszelkie prowadzone przy jej użyciu narracje dotyczące „fenomenów religijnych” i ich politycznego czy „cywilizacyjnego” znaczenia, w Europie czy poza nią, są już zawsze uwikłane w projekt potwierdzania europejskiej/zachodniej dominacji. Nakładają one na zróżnicowane fenomeny ludzkiej kultury siatkę europejskich pojęć, które – historycznie rzecz biorąc – służyły oswajaniu/klasyfikowaniu/podporządkowywaniu pozaeuropejskiej „inności” i racjonalizacji europejskiej polityki w koloniach⁶. Dotyczy to także narracji, które – tak, jak Marksowska – pozostają wobec religii krytyczne lub wrogie. Nie podważają one bowiem zastanej wizji religii, a jedynie ją odwracają, demaskując i deprecjonując to, co w tej wizji oznaczone zostało jako „religijne”. Oświeceniowo-liberalno-kolonialną ramę pojęciową do myślenia o religii prze-

4 Zob. J. Sheehan, *When Was Disenchantment? History and the Secular Age*, [w:] *Varieties of Secularism in a Secular Age*, red. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, Cambridge 2010, *Secularism and Religion-Making*, red. M. Dressler, A.-P. S. Mandair, New York 2011, s. 11-12, A.-P. S. Mandair, *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality, and the Politics of Translation*, New York 2009, szczególnie rozdział 6.

5 Tamże. Zob. także T. Asad, *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, [w:] tegoż, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993, tegoż, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, R. King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'The Mystic East'*, London-New York 1999.

6 Eurocentryczna genealogia pojęcia „religii” nie oznacza, że w zglobalizowanym świecie (post)kolonii rozmaite ruchy i wspólnoty religijne nie używają jej do autoidentyfikacji czy nawet prowadzenia polityki antyzachodniej.

mują również np. teorie feministyczne. Z tego powodu Amy Newman, jedna z krytyczek tego stanu rzeczy, zauważa, iż „świeckość zachodniego feminizmu jest prawdopodobnie jego *najbardziej* etnocentryczną cechą”⁷.

Uwikłanie dyskursu sekularyzacyjnego i samego pojęcia „religii” w kolonialną przemoc skłania niektórych teoretyków do stwierdzenia, iż radykalna krytyka religii jest już zawsze etnocentryczna, a często także rasistowska⁸. W tej sytuacji decydują się oni np. na afirmację religijnie motywowanych antyimperialistycznych ruchów politycznych. Melinda Cooper stanowisko to określa mianem „lustrzanego odbicia orientalizmu”⁹. Zwracając uwagę na niebezpieczeństwa tego typu myślenia, autorka zauważa, iż niezwykle często jego zwolennicy nie dostrzegają religijnego podtekstu neoliberalnej ekspansji, a także strukturalnych podobieństw między upolitycznionym religijnym radykalizmem chrześcijańskim, muzułmańskim i żydowskim (tj. deterytorializacja, globalizacja, oderwanie od lokalnych kultur, mobilność, działanie na poziomie sub- i ponadpaństwowym itd.). W ujęciu Cooper afirmacja tego, co religijne okazuje się doskonale funkcjonalna dla kapitalizmu w jego późnonowoczesnej postaci: stopniowemu ograniczaniu opiekuńczych funkcji państwa towarzyszy przejmowanie tych funkcji przez organizacje religijne, a dokonana przez neoliberalną globalizację destabilizacja tożsamości i systemów wartości zostaje „zrównoważona” przez neotradycjonalistyczny rygoryzm moralny i patriarchalnie zdefiniowane relacje między płciami, z kolei neoliberalny demontaż obywatelstwa i podstaw legitymizacji władzy prowadzi do poszukiwania tej legitymizacji w religii¹⁰.

Wydaje się, że w świetle tych problemów szczególnie płodnym podejściem teoretycznym jest propozycja sformułowana przez Markusa Dreslera oraz Arvind-Pal S. Mandaira i nazwana przez nich „postsekularno-postreligijną”¹¹. Podejście to ma w zamiarze problematyzowanie zarówno

7 A. Newman, *Feminist Social Criticism and Marx's Theory of Religion*, „Hypatia” Autumn 1994, vol. 9, no. 4, s. 32. Zob. także G. Ch. Spivak, *The Politics of Translation*, [w:] tejeż, *Outside in the Teaching Machine*, New York 1993.

8 Gil Anidjar twierdzi, że „sekularyzm jest orientalizmem”, odrzucając tym samym sekularyzacyjną perspektywę przyjętą przez Edwarda Saïda w jego książce *Orientalizm*. zob. G. Anidjar, *Semites...*

9 M. Cooper, *Orientalism in the Mirror: The Sexual Politics of Anti-Westernism*, „Theory, Culture & Society” 2008, vol. 25, no. 6.

10 W kwestii współczesnych współbrzmień religii i neoliberalnego kapitalizmu zob. W. E. Connolly, *The Evangelical-Capitalist Resonance Machine*, „Political Theory” 2005, vol. 33, no. 6.

11 A.-P. S. Mandair, *Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Post-secular*, [w:] *Secularism and Religion-Making...*, s. 4.

dyskursów sekularyzacyjnych, jak i religijnych, a także krytyczne przyglądanie się temu, co pojawia się we współczesnej humanistyce pod nazwą postsekularyzmu. Celem jest analiza relacji między tymi dyskursami oraz władzą, a także badanie samych procesów „wytwarzania religii” przez zachodnie reżimy wiedzy oraz (post)kolonialną praktykę rozmaitych instytucji politycznych, kulturowych czy ekonomicznych – na Zachodzie i poza nim. Wydaje się, że dopiero w tym kontekście można próbować uchwycić specyfikę współczesnej obecności religii w polityce a także sens projektów emancypacji i upodmiotowienia poprzez religię.

To właśnie te projekty, określone mianem „teologii emancypacyjnych”, są przedmiotem zainteresowania niniejszego numeru „Praktyki Teoretycznej”. Inspiracją dla powstania tomu był cykl wykładowy zatytułowany „Teologie emancypacyjne” zorganizowany przeze mnie w Pracowni Pytań Granicznych UAM w roku 2010/2011. Zebrane w tomie teksty pokazują różne przykłady intelektualnych i politycznych mobilizacji, które mają na celu kontestowanie podporządkowania, wykluczenia i niesprawiedliwości w oparciu o język i wartości religijne. W większości wypadków mobilizacje te wymagają radykalnej reinterpretacji tradycji religijnej, w ramach której się pojawiają, choć uważane są za powrót do jej źródeł. Przedmiotem ich krytyki stają się praktyki i wykładnie reguł religijnych, które mają często długą historię i są silnie zinstytucjonalizowane. Oznacza to, że zwolenniczki i zwolennicy poszczególnych „teologii emancypacyjnych” są nieustannie narażone/narażeni na zarzut religijnej nieprawomocności własnych twierdzeń i działań, a ich reformatorska lub rewolucyjna aktywność sytuuje ich nieuchronnie na marginesach własnych wspólnot. Ten mechanizm wywołuje pytania o status religijnego autorytetu i legitymizację jego władzy, o kryteria religijnej przynależności i teologicznej poprawności, o monopol na interpretowanie świętych tekstów i zarządzanie wspólnotowym życiem, a także o relację religii z jej społecznym „zewnątrzem”.

Powyższe stwierdzenia dotyczą zwłaszcza feministycznych, lesbijskich czy queerowych prób reinterpretacji religii w ramach chrześcijaństwa, islamu czy judaizmu, którym poświęcona jest znaczna część tekstów zawarta w niniejszym numerze „Praktyki Teoretycznej”. Do tekstów tych należy tłumaczenie pierwszego rozdziału książki Elizabeth Schüssler Fiorenzy z 1995 roku *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, która stanowi klasyczną pozycję chrześcijańskiej teologii feministycznej. Problematyce queerowej i lesbijskiej poświęcone są trzy teksty: przekład eseju autorstwa argentyńskiej teolożki Marcellii Marii Althaus-Reid *Stopofetyszym. Woń latynoamerykańskiej teologii ciała*, artykuł Marka Woszcza *„Ogród pośród płomieni”. Erotyka imperium*,

eklektyczne ciała i queerowanie małżeństwa oraz tekst Marceli Kościańczuk *Chleb i pomarańcza na sederowym talerzu. Lesbijskie odczytania tradycji judaizmu*. Temat feminizmu rozwijanego na gruncie islamu pojawia się w tekście autorstwa Aminy Wadud, jednej z założycielek i intelektualnych patronek całego ruchu (*Genderowy dżihad: reforma w islamie*, jest to przekład wstępu do książki Wadud z 2006 roku *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*) oraz w artykule Moniki Bobako zatytułowanym *Feminizm islamski – niechciane dziecko islamu politycznego*.

Znaczenie emancypacyjnych ruchów w wymienionych religiach monoteistycznych w znacznym stopniu zależy od politycznych konfiguracji, w których religie te funkcjonują we współczesnym świecie. Widać to wyraźnie w przypadku feminizmu islamskiego – historia kolonialna, dyskurs „konfliktu cywilizacji” i zachodnia polityka wobec krajów muzułmańskich okazują się istotnym kontekstem dla polityczno-religijnych wyborów wielu feministek ze społeczności muzułmańskich. W tekście *Islamska teologia wyzwolenia. Opór wobec imperium* (jest to tytuł książki, z której pochodzą przetłumaczone fragmenty) Hamid Dabashi, Irańczyk mieszkający w USA, pokazuje, w jaki sposób kolonialna ekspansja i zachodni imperializm stworzyły warunki, w których islam zaczął funkcjonować jako religia protestu i antykolonialnego oporu. Jak stwierdza autor, opór ten zdegenerował się do postaci bezrozumnej przemocy, paradoksalnie symbolizując koniec wszelkiej polityki opartej na binarnych opozycjach, tj. „Zachód vs. świat islamu”. Według Dabashi’ego oznacza to początek nowej epoki, w której kluczową rolę do odegrania w antykapitalistycznej polityce mają sprzymierzone teologie wyzwolenia rozwijane w ramach islamu, chrześcijaństwa i judaizmu.

Motywnie rozumianego islamu jako bazy do społecznej emancypacji pojawia się także w tekście Zbigniewa Marcina Kowalewskiego *Czarny Bóg i biały diabeł w miejskich gettach Ameryki. Religia i czarny nacjonalizm Narodu Islamu*. W opisywanej przez Kowalewskiego historii religijno-politycznej organizacji Naród Islamu elementy muzułmańskiej religii splecione z separatystycznym dyskursem nacjonalistycznym stają się formą protestu wobec stuleci rasistowskiego ucisku doświadczanego przez czarnych mieszkańców Ameryki ze strony białego chrześcijańskiego społeczeństwa, a także osnową ich opozycyjnej tożsamości. Problem ambiwalentnej historii chrześcijaństwa jako – z jednej strony – religii kolonizatorów, z drugiej – religii wyznawanej przez miliony Afrykanów – pojawia się w tekście Stanisława Gródzia *Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?*. Pisząc z perspektywy misjologicznej, autor przedstawia specyfikę afrykańskiej teologii oraz jej próby reagowania na postkolonialną

rzeczywistość afrykańskich społeczeństw, a także sposób, w jaki splata się ona z lokalnymi tradycjami kulturowymi. W tekście *Karzeł i natura. Wkład teologii wyzwolenia w debatę o ekologii* Luis Martínez Andrade pokazuje z kolei to, jak latynoamerykańska teologia wyzwolenia konceptualizuje integralną relację między europejskim podbojem kolonialnym i wyzyskiem ekonomicznym a eksploatacją natury i degradacją środowiska. W tomie znalazł się również tekst autorstwa Michaela Löwy'ego *Teologia wyzwolenia a marksizm*, który pochodzi z jego książki *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*. W tekście autor podejmuje pytanie o źródła emancypacyjnego napędulatynoamerykańskiej teologii wyzwolenia oraz o to, na ile był on efektem wpływów filozofii i organizacji marksistowskich, a na ile wyrastał z zasad chrześcijańskiego egalitaryzmu i religijnych ideałów sprawiedliwości społecznej. Z kolei próbę zdefiniowania historycznych relacji między teologią, materializmem i toczonymi w ich kontekście walkami podejmuje Antonio Negri w wywidzie pt. *Materializm i teologia*.

Różnie rozumiana problematyka dotycząca kwestii religijno-teologicznych pojawia się również w kilku tekstach, które znalazły się w działach „Varia” oraz „Recenzje i polemiki”. Są to artykuł Michała Pospiszyla *Ateologia wielości*. Katechon, *pompa próżniowa i biopolityka*, tekst Rafała Zawiszy *Odbezpieczyć teologię albo dać jej zginąć (uwagi o esejach Jacoba Taubesa)* oraz esej Mikołaja Ratajczaka *Podmiot między negatywnością i Aufhebung/désouvenement – odparcie kryptoteologicznej krytyki Agambena*.

Z oczywistych powodów proponowany przez nas wybór tekstów nie wyczerpuje tematu religijnie motywowanych ruchów emancypacyjnych. Prezentując bardzo skromny wycinek tego tematu, cieszymy się jednak, że mamy okazję zaprezentować polskim czytelnikom i czytelniczkom materiał, który w części dotyczy problemów w Polsce nieznanymi lub znanych słabo.

Na koniec podziękowania dla tłumaczy wspomnianych powyżej przekładów: Pawła Bąkowskiego, Mai Jagielskiej, Agaty Mergler, Marcina Michalskiego, Michała Pospiszyla i Marka Woszcza, a także grupy redaktorów i redaktorek, które pracowały nad wszystkimi tekstami. Bez ich pracy i zaangażowania ten tom nie mógłby się pojawić.

Cytowanie:

M. Bobako, *Teologie oporu*, „Praktyka Teoretyczna” nr (2)8/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/00.Bobako.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)